

DOI 10.51558/2490-3647.2022.7.2.363

UDK 141.33 Soroush A.

Primljeno: 15. 03. 2022.

Pregledni rad

Review paper

**Rusmir Šadić**

## **FILOZOFIJA RELIGIJE ABDOLKARIMA SOROUSHA**

Temeljne odrednice filozofije religije Abdolkarima Sorousha pitanje su koje se nalazi u samom središtu predmetnog članka. Iako je riječ o jednom od najznačajnijih savremenih muslimanskih mislilaca koji je ponudio značajan doprinos u oblasti političke filozofije, filozofije znanosti, sociologije znanja i misticizma, naš fokus ostaje na Soroushovo filozofskoj interpretaciji religije. Teorija o *širenju religijskog znanja* koja predstavlja stvarni epistemološki obrat, kao i teorija o *širenju poslaničkog iskustva*, okosnica su njegove filozofije religije koja se pojavljuje kao sami ključ njegovog reformskog diskursa. Uz Fazlur Rahmana (1919-1988), Ismail Faruqija (1921-1986), Mohammad Arqouna (1928-2010), Hassana Hanefija (1935-2021), Nasr Abu Zayda (1943-2010) i Muhammad Abid Jabirija (1935-2010), Abdolkarim Soroush se javlja kao jedan od najprominentnijih savremenih muslimanskih neoracionalista.

**Ključne riječi:** Abdolkarim Soroush; filozofija religije; religijsko znanje; poslaničko iskustvo

### **UVOD**

Prvo poglavlje donosi osnovne detalje iz intelektualne biografije Abdolkarima Sorousha uz kraći osvrt na temeljne karakteristike njegove neoracionalističke misli. Potom slijedi odjeljak koje se bavi temeljnim principima Soroushove teorije o *širenju i sužavanju religijskog znanja*, čije se značenje sabire u naglašavanju *razlike* između religije i religijskog znanja, pri čemu je potonje neodvojivo uvjetovano našim *razumijevanjem*, koje je u osnovi *vremenito* i *promjenjivo*. Drugim riječima, teorija

o širenju i sužavanju religijskog znanja ukazuje na neprestano promjenjivi karakter našeg znanja te uvijek otvorenu mogućnost za nove moduse razumijevanja *religije* i *religijskog*.

Teorija revelacije, kao najspornija tačka Soroushove neoracionalističke misli i nesumnjivo povod najoštrijih kritika koje je Soroush pobrao, predmet je kraće analize u trećem poglavlju. Sukladno njegovoj teoriji, “primanje objave” je viđeno kao specifična vrsta poslaničkog *religijskog iskustva* a ne kao direktno objavljivanje u smislu recitiranja i *izricanja* određenog govora. Pored toga što je riječ o “rješenju” koje Soroush nudi kao “odgovor” na pitanje *kako* Bog govori, predmetna teorija podrazumijeva uzdizanje poslaničkog personaliteta na mjesto koje u klasičnom muslimanskom teološkom mišljenju pripada Kur'anu. Pa iako je riječ o teoriji koju je teško pomiriti sa onim što zastupa većina teologa, čini se kako je ista odbačena prije nego je ozbiljno analizirana u svojim višestrukim dimenzijama.

Naročiti doprinos Soroushove filozofije religije treba vidjeti u njegovoj teoriji o razlikovanju *minimalističke* i *maksimalističke* religije, te onog što on označava *esencijama* i *akcidencijama* religije. Zbiljska religija je minimalistička a ne maksimalistička. Religija ne nudi odgovor na sva misлива i nemisлива pitanja, ona nudi principe i načela koji su dovoljni za traženo savršenstvo. Stoga, maksimalističko razumijevanje religije, protiv kojeg Soroush odlučno diže svoj glas, šteti samoj religiji i otvara prostor za moguću instrumentalizaciju same religije. Detaljniju interpretaciju ovog pitanja donosimo u četvrtom poglavlju.

Konačno, peto poglavlje, koje je u stanovitoj vezi sa prethodnim, insistira na razlikovanju historijskog islama ili religije uopće, u odnosu na njenu središnju dimenziju koja određuje njenu prirodu i korespondira sa krajnjim intencijama Objavitelja. Naime, Soroush smatra kako se svaka religija sastoji od dvije kategorije, *esencijalne (zati)* i *akcidentalne (arazi)*. Nedvosmisleno razlikovanje te dvije kategorije je jedini put koji podrazumijeva dekonstrukciju historijskog zarad dospijevanja do onog suštinskog. Jezikom ontologije kazano, razlikovanje onog što može i da ne bude spram onog što nikako ne može ne biti – budući da o pristunosti ili odsutnosti tog elementa ovisi ukupno bivanje toga o čemu je riječ (religije) – uvjet je koji određuje “sudbinu” legitimnog govora o religiji kakva je *po sebi* a ne u svom historijsko-evolucijskog hodu tj. *za nas*.

## INTELEKTUALNA BIOGRAFIJA I SORUSHOV NEORACIONALIZAM

Abdolkarim Soroush, nerijetko oslovljavan kao „Luther islama“, jedan je od najznačajnijih intelektualaca postrevolucionarnog Irana i jedno od najistaknutijih imena savremene muslimanske misli općenito.<sup>1</sup> Napisao je brojne radove iz područja epistemologije, sociologije znanja, filozofske i političke antropologije, etike i filozofije religije. Već je u ranim godinama pokazivao osobiti interes za poeziju, filozofiju i misticizam, naročito u interpretaciji slavnog Rumija. Prema svjedočenju samog Sorousha u njegovoj autobiografiji, presudan utjecaj na njegovu ličnost ostavila su tri iranska mislioca: Murteza Mutahhari, Mahdi Bazargan i Ali Shari’ati.

Dok je kod prvog tokom nekoliko godina pohađao nastavu iz filozofije i egzegeze Kur’ana, te se upravo zahvaljujući njegovim instrukcijama upoznao sa bogatim naslijeđem muslimanske filozofske baštine ali i širinom interpretacije koju je moguće pronaći u *tafsiru* poput Tabatabajevog *al-Mizana*, Mehdi Bazargan će ostaviti snažan utjecaj na Sorousha kao studenta u kontekstu političkog mišljenja i društvenog angažmana. Konačno, posebnu vrstu inspiracije mladi Soroush je crpio iz predavanja veoma popularnog Ali Shari’atija koji je redovno nastupao u Husejniji sve dok to vlasti nisu zabranile. Nakon tog perioda, slijedi odlazak u Englesku.

Studijski boravak u Londonu, temeljito upoznavanje sa filozofijom znanosti kao i filozofskim mišljenjem Popera, Kuhna i Quina, označit će novu fazu u Soroushovom intelektualnom razvoju i biti svojevrsna tačka obrata. Ukazujući na značaj tog vremena i posvećenost neumornom promišljanju različitih filozofskih problema, Soroush ga označava kao „period konstantne kontemplacije“.

Kao velikog posvećenika Rumijeve filozofije, nova intelektualna iskustva su ga vodila drugačijem čitanju mističnih tekstova, što je rađalo brojna pitanja, a koja će pokazati da je Soroush uveliko prolazio kroz kritički period koji je zahtijevao provjeru valjanosti i interpretativne vrijednosti ranije usvojenih stajališta.

Nakon bogatog iskustva stečenog tokom boravka u Engleskoj, uslijedo je Soroushov povratak u Iran (1979), svega nekoliko mjeseci nakon revolucije i sudjelovanje u radu najviših državnih organa nadležnih za obrazovanje i kulturu. Imenovan je za šefa odsjeka za islamsku kulturu pri Učiteljskom fakultetu u Teheranu, te za jednog od sedam članova Stručnog savjeta za kulturnu revoluciju koji je odlukom vrhovnog lidera Islamske Republike Iran bio zadužen za ponovno pokretanje univerziteta, te

---

<sup>1</sup> Za detaljniju analizu intelektualne scene u Iranu, te značaj Sorousha u kontekstu političkih i teoloških gibanja vidjeti Khosrokhavar (2004).

izrada planova i programa. Konačno, on postaje član Akademije za filozofiju, kao i član Istraživačkog centra za humanističke i društvene nauke. U tom periodu, drži brojna predavanja na različitim fakultetima iz područja filozofije znanosti, filozofije povijesti, društvene teorije, filozofije religije i moderne teologije.<sup>2</sup>

Ipak, nadolazeća izmjena društvenog konteksta, uloga institucionalne religije u javnoj sferi, pitanja interpretacije, slobode i religijskog pluralizma, predstavljat će probleme o kojima se Soroush kritički očitovao, a njegovi će stavovi sukladno rastu njegovog ugleda vremenom predstavljati obiljan izazov za teološke, filozofske i političke temelje vladajućeg režima. Nije trebalo dugo da se Soroush po objavljivanju svojih kritičkih tekstova nađe na udaru zvaničnih institucija i vjerskih autoriteta, nakon čega je završio u egzilu u Sjedinjenim Američkim Državama. Od 2000. godine Soroush drži predavanja kao gostujući profesor na Harvard University, Yale University, Princeton University, Columbia University, Georgetown University i brojnim drugim učilištima na Zapadu.

Soroushov neoracionalistički pristup tretira tri aspekta religije: religiju kao takvu, razumijevanje ili interpretaciju religije, te njenu praktičnu primjenu. Shodno tome, moguće je govoriti o sveobuhvatnom karakteru Soroushových istraživačkih interesovanja koja nastoje uključiti sve bitne elemente vezane za pitanje religije.

Sorousheva interpretacija se javlja kao srednja pozicija između dva ekstrema: radikalnog sekularizma i maksimalističkog razumijevanja religije. Njegova interpretacija predstavlja komunikativnu tačku susretanja umjerenog sekularizma i minimalističke interpretacije religije, gdje se priznaje “uloga ljudskog djelovanja” – koja se primarno odnosi na historiju i ljudski razum – u kontekstu razumijevanja i praktične primjene religije. Drugim riječima, Soroush cilja na desakralizaciju ta dva elementa religije, kako bi se razlučilo ono što je, uslovno kazano, religija po sebi i religija u svojoj “sekundarnoj formi”. Razumijevanje religije i njena primjena ovise o kategoriji razuma, te se ne mogu misliti izvan razumskih kategorija.

Drugim riječima, neoracionalizam Abdolkarima Sorousha traži legitimaciju *razuma* i njegovu snažniju ulogu u religijskom društvu, s jedne strane, te afirmaciju *minimalističke religije* koja teži desakralizaciji onog *vremenitog*, koje po sebi ne posjeduje transcendentnu prirodu i kao takvo je pogrešno identificirano sa kategorijama vjere, nepromjenjivog i božanski determiniranog. Mogli bismo kazati da Soroushov pristup zagovara kritički racionalizam i propitivanje razumske opravdanosti

---

<sup>2</sup> Za više informacija o njegovom društvenom angažmanu i intelektualnoj biografiji, vidi njegovu autobiografiju u knjizi: *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (2000), te Uvod i prvo poglavlje u knjizi Forough Jahan bakhsh, *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1995-2000): From Bazargan to Soroush* (2001).

određenih interpretacija, a što će reći njihove “usklađenosti” sa unutarnjim intencijama Teksta, čime se povratno uspostavlja *pluralnost* razumijevanja i dokida epistemološki ekskluzivizam.<sup>3</sup>

Soroushov neoracionalizam, kao stanovito oživljavanje ranih racionalističkih tendencija mu’tezilitske škole mišljenja, poziva na ponovno čitanje, kako bi se kreiralo novo razumijevanje, koje će imati orijentacijsku snagu u sadašnjem trenutku. Soroush se protivi bespogovornom usvajanju tradicije ali ne zagovara niti njeno apsolutno odbacivanje. Kritičko preispitivanje intelektualnog, kulturnog i tradicijskog naslijeđa te priznavanje historičnosti religije i religijskog znanja, ključni su u razumijevanju Soroushovog neoracionalističkog pristupa.

Postoje dvije velike teorije koje se nalaze u samom središtu Soroushovog neoracionalističkog pristupa islamu. Prva je hermeneutičko-epistemološka teorija o „sužavanju i širenju religijskog znanja“ (1987-1989), koja se bavi pitanjem interpretacije/razumijevanja religije, a druga je njegova teorija o „širenju poslaničkog iskustva“, koja je temeljno izložena u njegovu istoimenom djelu objavljenom svega nekoliko mjeseci nakon napuštanja Irana (2000).

### ***Teorija o širenju i sužavanju religijskog znanja***

Hermeneutička ili interpretativno-epistemološka teorija Abdolkarima Sorousha o *sužavanju i širenju religijskog znanja* insistira na pojmu razumijevanja i povijesnosti, odnosno povijesnom djelovanju, a nastaje kao posljedica refleksivnog čitanja i novih uvida u probleme jurisprudencije, hermeneutike, filozofije nauke i sociologije znanja. Iako će Soroush tvrditi kako je bio pod utjecajem Quinove ali ne i Gadamerove teorije, osnovno pojmvlje, narav sadržaja i krajnje intencije teksta nas neumoljivo upućuju na filozofsku hermeneutiku njemačkog filozofa, koji je u svom djelu *Istina i metoda*, razvio predmetne ideje i pojmvlje.

Naime, Gadamer će, na tragu Heideggera i njegove egzistencijalne analitike tubitka, instituirati na pojmu „razumijevanja“ kao konstitutivnog elementa ljudskog bitka, učinivši ga gotovo kamenom temeljcem vlastite filozofske teorije.<sup>4</sup> Svako razumijevanje, smatra Gadamer, je vremenito a to znači povijesno uvjetovano. Stoga, povijest se nikako ne smije zaobići ili preskočiti, ali u nju treba na „pravi način ući“. Na tom tragu, hermeneutička teorija govori o „drugacijem razumijevanju“ istog sadržaja, sa-

---

<sup>3</sup> Više vidjeti Hashas (2014).

<sup>4</sup> Za više informacija o Gadamerovoj hermeneutičkoj teoriji vidjeti Gadamer (1978; 2002), Di Cesare (2011), Grondin (1995).

branog u predaji. To drugačije razumijevanje je „novo čitanje“, kao otkrivanje ranije skrivenog smisla i značenja a što biva moguće tek uz uvažavanje principa vremenitosti i povijesnog djelovanja. Niti jedna interpretacija nije konačna, te niti jedan interpretator ne daje zadnje tumačenje koje bi ga legitimiralo kao konačnog posjednika krajnjeg smisla i istine. Ta *igra* razumijevanja, što je za Gadamera strogo ontološka kategorija, je nešto najviše u što se interpretator može upustiti. Tačnije, riječ je o svojevrsnom „privlačenju“, a ne upuštanju, pri čemu otkrivena istina ne ovisi o interpretatoru nego se zbiva kao samoprikaz.

Imajući to u vidu, bit će nam lakše razumjeti što Soroush želi kazati svojom teorijom o *širenju i sužavanju* (*qabd wa bast*) religijskog znanja. Naime, on smatra kako su raniji obnovitelji religije previdjeli naznačiti sasvim jasnu razliku između religije i religijskog znanja, odnosno ljudskog razumijevanja samih sadržaja religije. Religija kao takva je otkrivena i utemeljena od strane Boga, ona ne podliježe promjeni niti manjkavostima. Međutim, naše razumijevanje sadržaja religije, a što se iščitava kao religijsko znanje, je vremenito, te kao takvo podložno greškama. Ono ne može imati status nepromjenjivog jer nastaje unutar povijesnog djelovanja i nužno ga je razlikovati od same religije.

„Sveti Tekst je bez mane, ali naše razumijevanje i interpretacija tih sadržaja su podložni grešci i manjkavosti. Religija je sveta i nebeska, ali je razumijevanje religije ljudskog i zemaljskog karaktera. Stoga će religija (din) biti ta opstojeća konstanta, dok su naši uvidi i religijsko znanje (ma’refat-e dini) podložni promjeni. Nije religija ta koja je posrnula u artikulaciji svojih predmeta i eksplikaciji dobra i zla, nego je izvor manjkavosti u ljudskom razumijevanju intencija religije. Nije religija ta koja potrebuje rekonstrukciju i upotpunjenje. Naprotiv, religijsko znanje i uvid, koji su ljudski i nepotpuni, neprestano potrebuju rekonstrukciju. Religija je imuna na kulturu i neuprljana učincima ljudskog uma, ali religijsko znanje je bez sumnje, predmet takvih utjecaja.“ (Soroush 2000: 31)

Soroush smatra da naše *razumijevanje* religije, kao jedna od kategorija ljudskog znanja, evoluirala, širi se, sužava, upotpunjava, te da ne može imati karakter svetog, budući je vremenito i podložno promjeni. Ono što opstaje nakon moguće reforme ili obnove jeste sama *religija* kao nepromjenjiva *konstanta*, od koje je nužno razlučiti religijsko znanje kao pridodatu kategoriju.

Njegova teorija naglašava značaj fundiranja te distinkcije, te istovremeno upozorava na opasnost od poistovjećivanja personalnog znanja o religiji sa religijskim znanjem. Za razliku od prvog, religijsko znanje je opskrbjeno „kolektivnim i dinamičkim identitetom“, te biva osposobljeno da opstane kroz razne povijesne mijene i ostane

upotrebljivim unutar stručnog diskursa među teolozima. Premda mu pripada viša epistemološka pozicija u odnosu na to šta neko (ne)utemeljeno misli ili pretpostavlja o religiji i njenim principima (personalno znanje), ono je ipak podložno greškama i manjkavostima, koje su samo refleksija ljudskih nastojanja da se otkrije smisao i ustanovi princip. Stoga će Soroush reći kako upravo na tragu uvažavanja te činjenice i prihvatanja mogućnosti greške pri razumijevanju i interpretaciji, religijski učenjaci nisu zakonodavci ili utemeljitelji religije (*shari'an*), nego egzegete (*sharihan*). Soroush priznaje da učenjaci poduzimaju ozbiljan intelektualni angažman, ali to nastojanje da se izborimo sa krajnjim smislom i sadržajem Teksta ne rađa *sveto* znanje. Posljedice takvog pristupa su očigledne. Ako je tome tako, onda nema razloga ne pristupiti „novom čitanju“ i odlučnom razlučivanju onog nepromjenjivog od povijesnih nakupina ljudskog razumijevanja, koje onemogućava daljnji proces iščitavanja i razumijevanja onog što nam je kroz tradiciju pre-dato.

Konačno, Soroushova *teorija sužavanja i širenja religijske interpretacije* – kao dominantno interpretativno-epistemološka teorija – se kontinuirano referira na ljudsko znanje i postignuća koja uključuju znanost, filozofiju, misticizam, umjetnost, ali i materijalne i intelektualne potrebe ljudi. Razlog takvog odnošenja postaje jasan ukoliko posvijestimo utjecaj navedenih područja ljudskog znanja na razumijevanje i vremeniti karakter religije i religijskog znanja. *Teorija sužavanja i širenja* ukazuje na neprestano promjenjivi karakter *našeg znanja*, te zauvijek otvoreno-nadopunjujuću prirodu *našeg razumijevanja* bilo kojih, a time i religijskih sadržaja. Niko nema posljednju riječ i stoga „vrata moraju ostati otvorena“. Posljednja religija jeste tu, ali posljednje razumijevanje nije tu. Nastupio je dan kada je religija dosegla svoju puninu, napominje Soroush, ali ne i dan u kome je naše razumijevanje postiglo isto.

### ***Teorija o širenju poslaničkog iskustva***

Drugo važno pitanje kojim se Soroush bavi, a koje čini središnju temu njegova djela *Bast-e Tajrubeh-e Nabavi*<sup>5</sup>, jeste pitanje *poslaničkog iskustva* i karaktera *objave*. Naime, Soroush će smatrati kako je Kur'an „poslanička interpretacija Božijeg govora“ što je nesumljivo najkontroverznija teološka hipoteza iznesena u postrevolucionarnom Iranu. “Islam nije koncentriran oko Kur'ana nego oko poslanikova personaliteta.“

---

<sup>5</sup> Izdanje na perzijskom jeziku objavljeno je 1999. godine u Teheranu, dok je engleski prijevod istog djela, pod nazivom *The Expansion of Prophetic Experience*, objavljen 2009. godine (Brill, Leiden – Boston).

Jedna od ključnih tački sporenja između Soroushove teorije revelacije i općeprihvaćenog stajališta muslimanske ortodoksije jeste ona po kojoj Poslanik – smatra Soroush, nije *čuo* Božije riječi, nego su one *ispisane* na njegovo srce. To će ga voditi tvrdnji da je Poslanik objavu primio putem *inspiracije*, čime će negirati razliku između revelacije (*wahy*) i nadahnuća (*ilham*). Takva degradacija mjesta Kur'ana kao primarnog izvora i uzdizanja poslanikovog personaliteta kao srži islama bit će ozbiljan kamen spoticanja u širem prihvatanju Soroushovitih ideja, i sve češći razlog njegovog odbacivanja kao ozbiljnog autoriteta unutar interpretacije religije i nauka islama (Soroush 2009: 25).

Tvrdnja kako je islam totalitet poslaničkog povijesnog djelovanja, kako je njegova osobnost jezgro i sve što je Bog dodijelio muslimanskoj zajednici, te kako religija jeste unutarnje i izvanjsko iskustvo Poslanika, ipak je bila previše za muslimanski um koji ljubomorno pazi na nepovredivost temeljnih principa nauka islama.

Soroush smatra da ono što je Poslanik iskusio kao „primanje objave“ nije ništa drugo do jedna vrsta religijskog iskustva, odnosno da smo mi skloni tu vrstu osobitog iskustva tumačiti i odrediti kao „primanje objave“. Poslanik je prema njegovu mišljenju imao izrazito značajnu ulogu u dostavljanju objave, mnogo veću od one puko posredničke, te će upravo taj tzv. ‘poslanički diskurs’ prema Soroushu biti najbolji način za rješenje teološkog problema ‘kako Bog govori’ (*kalam-e bari*).

Jedan od važnih elemenata predmetne teorije jeste ono što Soroush naziva *akcidentalijama* i *esencijama* religije. Naime, arapski jezik kao jezik Kur'ana, činjenica da je Poslanik bio Arap, arapska kultura kojom je prožet sadržaj Kur'ana, zapravo su sve akcidentalije, lokalne i vremenite a nikako nešto univerzalno i vječno. Ipak, ono što se naziva esencijama religije nikada se ne pojavljuje samo i ogoljeno tj. neovisno od samih akcidentalija. S druge strane, Kur'an je, prema Soroushu, nastajao postepeno i imao je svoju historijsku genezu. Različite osobe su dolazile Poslaniku sa različitim pitanjima, neki su ga podržavali a drugi optuživali. Jevreji su radili jedno, a kršćani nešto sasvim drugo. Sve su to akcidentalije na koje je Poslanik reagirao i spram kojih je zauzimaio određena stajališta. Pa iako je riječ o akcidentalijama, one su izvršile nesumljiv utjecaj i imaju fundamentalnu ulogu u oblikovanju sadržaja samog Teksta, tvrdi Soroush. Sukladno takvoj postavci, Soroush smatra kako je religija ljudska stvar, te kako je Kur'an mogao biti mnogo opsežniji ili pak imati drugi tom da je kojim slučajem Poslanik živio duže i da je naišao na veći broj događaja ili izazova. Time bi njegovo iskustvo raslo ali i moguće bilo drugačije, te bi neke druge akcidentalije mogle uzeti veće učešće u Kur'anu (Ibid. 16).



### ***Minimalistička i maksimalistička religija***

“Povijest religijskog znanja potvrđuje činjenicu da se religijsko znanje konstantno uvećava” (Soroush 2009: 109). Ipak, pokazujući na nekim primjerima, Soroush podvlači kako ta proširenja nisu derivirana iz Kur’ana ili sunneta, nego se temelje na iskustvu vjernika, odnosno na razumijevanju koje nudi određenu vrstu eksplikacije njihova vlastitog iskustva, u najširem smislu riječi.

Jedan od takvih primjera koje Soroush nudi je pojam ljubavi, o kojem se u svetom Tekstu govori na određenim mjestima ali uz vrlo kratke i tek naznačavajuće iskaze. Na primjer, Bog kaže: „On voli njih i oni vole Njega”. To je vrlo kratka referenca bez dodatnih pojašnjenja same kategorije ljubavi i navedene relacije između onih koji vole i onog koga vole. Međutim, snažna interpretacija koncepta ljubavi došla je iz mističnog iskustva brojnih sufija, koji su u svojim djelima ponudili brojne perspektive mogućeg razumijevanja tog fenomena, te na takav način osnažili kategoriju ljubavi koja ima važnu ulogu u muslimanskoj intelektualnoj i duhovnoj tradiciji. To je pokazatelj, kako primjećuje Soroush, da je religija o tako važnom pojmu ipak progovorila minimalističkim terminima, ostavljajući vjernicima njeno razumijevanje, otkrivanje i širu interpretaciju.

Tekst Otkrovenja poziva na razmišljanje, interpretaciju, iskustvo. Maksimalističko razumijevanje religije drži kako je sve kazano, te da su svi odgovori smješteni “unutra”, što vodi do drugog problema, a to je da kada pokušavaju iznaći odgovor za određeno pitanje o kojem objava ne govori, izriču ga na obavezujući način te vezujući se na određen način za Tekst, traže njegovo bezuslovno prihvatanje i izvršenje, što opet nužno vodi ka redukciji ili ideologizaciji Teksta i same religije. Međutim, treba prihvatiti činjenicu da postoje mnoga pitanja o kojima objava ne govori ali daje principe mogućeg mišljenja i rasuđivanja.

Insistirajući na tome kako svaka religija pa i islam nužno prolazi kroz različite faze svog povijesnog razvoja i mijena, usljed čega dolazi do širenja i sužavanja, oduzimanja i dodavanja, postoji onaj dio koji je preživio sve te povijesne nasrtaje i netaknut došao do nas, a što Soroush naziva minimalno potrebnim vođstvom. On smatra da upravo u tome treba tražiti krajnje ispunjenje Božije intencije u slanju Poslanika i Objave. Taj minimum sadržan je u onome što jeste esencija Kur’ana, odnosno principi, načela i svjetonazor koji je moguće iščitati iz njegova teksta.

„Da bi religija bila vječna i konačna, ona mora predstavljati/uprisutniti centralnu nit ili jezgro koje je primjereno svakom ljudskom biću svakog doba i epohe, a izostaviti određene sekundarne principe, periferna pitanja i jedinstvene stavove za jedinstvene slučajeve; inače bi to bio slučaj

kao da je odjevni predmet dizajniran za određeno društvo, u određenom regionu, u određeno vrijeme i ništa više. Različita doba i društva, sa njihovim širokim i nevjerovatnim varijacijama, mogu se riješiti samo ako se u obzir uzmu njihove minimalne zajedničke karakteristike i planovi za i pravila o njima. Jer kako bi drugačije uopće bilo moguće kreirati zakone koji se odnose ne samo na pastirska i poljoprivredna društva, već i na industrijska i postindustrijska; zakone koji se mogu pokazati korisnim za sve njih i koji rješavaju probleme s kojima se svako može susresti.” (Soroush 2009: 111)

Referirajući se na kur’anski ajet u kojem Bog kaže: „Danas sam Vam vjeru Vašu usavršio (*perfected*) i Svoj blagoslov prema vama upotpunio (*completed*), i odborio sam da vam vjera bude islam”, Soroush donosi vrlo zanimljivu interpretaciju pojma ‘potpunost’ i ‘savršenost’. Naime, on kritizira ono razumijevanje koje pod pojmom ‘potpunosti’ religije podrazumijeva ‘sveuključivost’ odnosno sveobuhvatnost religije, ili pak savršenost religijskog znanja. Takav pristup, kao i onaj koji ne uspijeva razlikovati minimalističku od maksimalističke savršenosti vidi apsolutno pogrešnim. On naglašava jasnu razliku između “bivanja savršenim” i “sveuključivosti” naglašavajući da potonji pojam uglavnom označava “uključivanje svega”, na način da se religija razumijeva kao neki market u kojem je moguće sve pronaći. Ipak, religija to nije.

“Savršenstvo religije moramo vidjeti u kontekstu Božijeg cilja, određenja religije i njene posebne funkcije. Religija je potpuna (ili nepotpuna) u odnosu spram svrhe za koju je dizajnirana/uspostavljena (što je sadržano u tome da ponudi minimalno vodstvo/uputu). Ali ona ne može biti potpuna u odnosu na sva naša moguća i zamisliva očekivanja.” (Ibid. 113)

‘Potpunost’ religije leži u osiguravanju minimuma za savršenstvo. To je zapravo i sami cilj religije: pružiti minimum u pogledu propisa, etike, svjetonazora i religijskog znanja. Ukoliko imamo maksimalističko razumijevanje religije, gdje očekujemo da odgovori na sve naše zahtjeve i pronađemo gotove odgovore na sva pitanja koja nam se nameću, onda ćemo ili doći do zaključka da je religija nepotpuna jer ne ispunjava naša očekivanja, ili ćemo usiljeno pokušavati izvesti određene zaključke, te u pokušaju da ih spojimo sa nekim iskazima u svetom Tekstu, vršiti torturu nad Tekstom i učini ga predmetom instrumentalizacije.

Konačno, religija jeste savršena ali nije sveobuhvatna a njeno savršenstvo je minimalističko i to po sebi a ne maksimalističko i po nama.

Maksimalističko razumijevanje religije podriva samu religiju. Takav pristup ne samo da opterećuje religiju, kroz traženje da nam ponudi odgovor na pitanja koja realno izlaze iz njenog okvira, nego istovremeno doprinosi njenom delegitimiranju,

čineći je predmetom moguće zloupotrebe. To se može usporediti sa isljeđivanjem nevino optuženog, pri čemu ga mučite sve dok trenutka kada dotični zbog iznemoglosti daje odgovor koji želite čuti, odnosno koji vam treba za dovršenje “igre” ili “predstave”. “Uzdizanje” religije kroz njeno maksimalističko razumijevanje nije drugo do njeno ponižavanje. Očuvanje dostojanstva i svetosti Poruke znači odlučno suprostavljanje svakom pokušaju mehke ili tvrde instrumentalizacije religije kao modusa vladanja drugima. Niko nema pravo, Soroush je odlučan, „širiti praznovjerje u ime religije, tlačiti ljude u ime religije, konstruirati preuveličane (neistinite) tvrdnje u ime religije, upuštati se u licemjerje u ime religije ili dovoditi do propasti i razaranja u ime religije” (Soroush 2009: 116).

### ***Esencije i akcidencije u religiji***

Soroush poziva na jasno razlikovanje između historijskog islama i duha islama. Takav pristup je iznutra povezan sa njegovom teorijom o akcidencijama i esencijama religije. Na putu ka dekonstrukciji historijskog islama, on naglašava niz stavki koje bi mogle pomoći u tom filozofsko-teološkom angažmanu.

“Religija nema aristotelovsku suštinu ili prirodu. To je Poslanik koji ima određene ciljeve. Ti ciljevi su suštinski elementi religije. Kako bi izrazili i postigli te intencije, te ih razumjeli, Poslanik traži pomoć/asistenciju 1) određenog jezika, 2) određenih koncepta 3) određene metode (fikh i etika). Sve to se zbiva u određenom 4) vremenu i 5) prostoru (geografskom i kulturnom) i za 6) određene ljude sa određenim fizičkim i mentalnim kapacitetima. Donositelj religije se susreće sa specifičnim 7) reakcijama i 8) pitanjima, te u odgovorima na njih nudi 9) specifične odgovore. Vremenom, tok religije vodi ka radanju određenih događaja, koji navode određene ljude da je 10) prihvate a druge da 11) odbace. Vjernici i nevjernici dolaze u 12) određene veze jedni s drugima i s religijom; oni vode bitke i stvaraju civilizacije; 13) zauzeti su širenjem i prenošenjem religijskih ideja i iskustava ili pak 14) njihovim uništavanjem i podriivanjem.” (Soroush 2009: 90)

Svi navedeni elementi, koji prema mišljenju Sorousha pokazuju da religija ima historijski, evolucijski, interlokutorni i dinamički karakter, zapravo su akcidencije ispod čije se ovojnice krije suština religije. Skidanje tog vela akcidencija ili dekonstrukcija historijskog tijela religije je jedini put da se dođe do suštine same religije. Akcidencije nas tamo nikada neće dovesti. Zapravo, izvjesnije je da nas mogu zavarati u svom “vođenju”. Stoga je važno naznačiti da je islam kao sistem vjerovanja po sebi esencijalni, dok je historijski islam temeljno akcidentalni. Razlikovanje

između esencijalnog i akcidentalnog nema alternativu. U protivnom, imat ćemo sve više pokazatelja nepomirljivosti islama s modernim dobom, neuspjelih vlada u muslimanskom svijetu, te dokidanja sloboda i kritičkog mišljenja.

Akcidentalno znači nešto što je moglo biti drugačije nego što jeste i pojaviti se u nekom drugom obliku, iako se religija uvijek mora pojaviti u ovom ili onom obliku akcidentalnog. Prema tome, esencijalno u religiji je ono što nije akcidentalno; ono bez čega bi religija prestala biti religija i čija bi promjena bila negacija same religije. Esencijalno u islamu je sve bez čega Islam ne bi bio islam i čija bi transformacija vodila do pojave druge religije (Ibid. 67).

Nema sumnje da svaka religija ima svoje povijesno postojanje unutar kojeg se razvija, širi i manifestuje. Ipak, na njih ne bi trebalo gledati kao na pojedinačne primjere povijesnog ozbiljenja nečeg univeralnog, koji u sebi sabiru istu jezgru. Soroush radije koristi Wittgensteinovu sintagmu naglašavajući ‘porodičnu sličnost’ religija, koje poput članova porodice pokazuju mnoge zajedničke karakteristike i temeljne ‘konture lica’ ali ipak imaju i određene razlike. Upravo te razlike ne dozvoljavaju njihovo jednostavno svodenje na istu definiciju koja bi mogla “pokriti” sve njihove pojedinačne osobenosti. Iz tog razloga, a na tragu Smitha, Soroush radije govori o religijama a ne o religiji. Uz evidentne sličnosti, moguće je pronaći i niz razlika, među kojima se jedna svakako odnosi na pitanje Boga i budućeg života. Na primjer, u budizmu nema božanstva dok u hinduizmu imamo niz božanstava. Judaizam i islam imaju jedno božanstvo, kao što imaju i zakone i propise. Dok hindusi i budisti vjeruju u reinkarnaciju, židovi, muslimani i kršćani vjeruju u proživljenje na drugom svijetu.

Međutim, za Sorousha jedno je sigurno: svaka pojedinačna religija se sastoji od dvije kategorije: supstancijalne ili esencijalne (*zātī*) i kontingentne ili akcidentalne (*arazī*). Unatoč razlikama u njihovoj kontingenciji, sve religije u svojoj suštini promoviraju iste principe. Religija kao takva izražava Božije intencije. Te intencije određuju suštinu religije.

### ***Umjesto zaključka***

Filozofija religije Abdolkarima Sorousha predstavlja stvarni epistemološki obrat u savremenom muslimanskom reformskom diskursu. Tragom racionalističke tendencije unutar muslimanske intelektualne tradicije, Soroush će pozvati na ponovno čitanje i izlaganje načela religije islama. Štaviše, njegova misao predstavlja nesvakidašnju sintezu racionalizma s jedne i misticizma s druge strane. Osim toga, raznolikost

njegovih izvora, što je jedna od ključnih odlika njegove metodologije, uključuje različite dimenzije filozofske hermeneutike i savremene filozofije religije, analitičke i poststrukturalističke filozofije. To je sasvim razvidno ukoliko pogledamo njegova referiranja ne samo na Imanuela Kanta, Willard Van Orman Quinea, Karla Popera, Thomasa Kuhna i Muhammada Iqbala, nego i na Ibn Arabija, Jalaluddina Rumija, Mulla Sadra Širazija i mnoge druge.

Soruševa ideja o historizaciji i pluralnosti religijskog znanja predstavlja poziv ka epistemološkoj evaluaciji, s jedne strane, te odbacivanju isključivo jednog "istinitog" ili "ekspertnog" čitanja, s druge strane. Teorija o esencijama i akcencijama religije, kao i razlikovanje minimalističkog i maksimalističkog razumijevanja religije, stvarni su doprinosi savremenoj filozofiji religije unutar muslimanske tradicije, dok ideje o *širenju religijskog znanja* i *poslaničkog iskustva* predstavljaju kamen temeljac njegove filozofije religije.

## LITERATURA:

1. Di Cesare, Donatella (2011), *Gadamer*, Demetra, Zagreb
2. Esposito, John L., Emad al-Din Shahin (2013), *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, Oxford University Press
3. Gadamer, Hans-Georg (2002), *Čitanka*, Matica Hrvatska, Zagreb
4. Gadamer, Hans-Georg (1978), *Istina i metoda*, Svjetlost, Sarajevo
5. Grondin, Jean (1995), *Sources of Hermeneutics*, State University of New York Press, Albany, NY
6. Hashas, Mohammed, Abdolkarim Soroush(2014), "A Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology", *Studia Islamica*, 109, 147-173
7. Jahanbakhsh, Forough (2002), *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran(1953-2000): From Bazargan to Soroush*, Brill, Leiden
8. Khosrokhavar, Farhad (2004), "The New Intellectuals in Iran", *Social Compass*, 51(2), 191-202.
9. Shadi, Heydar (2015), "An Epistemological Turn in Contemporary Islamic Reform Discourse: On Abdokarim Soroush's Epistemology", *Confluence* 3(1), 215-239.
10. Soroush, Abdolkarim (2004), *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press
11. Soroush, Abdolkarim (2009), *The Expansion of Prophetic Experience*, Brill, Leiden - Boston

## ABDOLKARIM SORUSH'S PHILOSOPHY OF RELIGION

### Summary:

The fundamental features of Abdolkarim Soroush's philosophy of religion is an issue that is at the very heart of the article. Although he is one of the most important contemporary Muslim thinkers who has offered a significant contribution in the field of political philosophy, philosophy of science, sociology of knowledge, and mysticism, our focus remains on Soroush's philosophical interpretation of religion. The theory of the expansion of religious knowledge, which represents a real epistemological turn, as well as the theory of the expansion of prophetic experience, are the cornerstone of his philosophy of religion, which appears as the very key to his reformist discourse. With Fazlur Rahman (1919-1988), Isma'il Faruqi (1921-1986), Mohammad Arqouna (1928-2010), Hassan Hanafi (1935-2021), Nasr Abu Zayd (1943-2010), and Muhammad 'Abid Jabiri (1935-2010), Abdolkarim Soroush appears as one of the most prominent contemporary Muslim neo-rationalists.

**Keywords:** Abdolkarim Soroush; philosophy of religion; religious knowledge; prophetic experience

Adresa autora  
Author's address

Rusmir Šadić  
Univerzitet u Tuzli  
Filozofski fakultet  
rusmirsadic@yahoo.com